الفلسفة التداولية والاستقلال الفلسفي

طه عبد الرحمن(1)

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على الصادق الأمين وعلى آله وصحبه الأكرمين، أهل العلم وأهل الفضل وأهل الجاه وأحبتي، السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

أسأل الحضور الكريم أن لا يروا في الدعاوى التي سوف أدعيها أمامهم إلا آراء تخصني، لا تبتغي إلا فتح باب الاعتراض عليها، والتفلسف بصددها على مقتضى غير تقليدي، وليس لي إلا أن أتقبل اعتراضاتهم المشروعة، فليس التفلسف إلا ممارسة الاعتراض.

لقد اشتهر بين المشتغلين بالفلسفة رأيان اثنان أنزلا عندهم منزلة المسألتين المبرهن عليهما بقواطع الأدلة العقلية، أحدهما؛ أن الفلسفة معرفة كونية تشترك جميع ثقافات الإنسانية فيها وتتناقلها اللغات الطبيعية فيما بينها، لا معرفة خصوصية تختلف باختلاف الثقافات واللغات. والرأي الثاني الذي أنزل منزلة مبرهنة، هو أن الفلسفة الإسلامية فلسفة مبدعة، توصلت إلى حقائق وطرائق لم يسبق لغيرها من الفلسفات أن توصلت إليها، لا فلسفة مقلدة تنقل عن غيرها وتحذو حذوه في الاستشكال الفلسفي والاستدلال المنطقي. فهذان الرأيان هما اللذان سنتناول التأمل والنظر فيهما.

(1) دكتوراه في الفلسفة، جامعة السوربون – باريس. أستاذ المنطق في جامعة محمد الخامس بالرباط في المغرب. البريد الإلكتروني: taha-ab@menara.ma

فلو سلّمنا جدلاً بأن المقصود بالكونية هنا هو تجاوز حدود كل ما هو خاص بالمجال التداولي لكل أمة، أو قل كل ما هو مأصول ومعمول به في ثقافتها الخاصة، حقّ لنا حينئذ أن نتساءل: هل الفلسفة المعهودة قد تجاوزت حدود كل مأصول ثقافي؛ أي كل مأصول تداولي؟[2] ثم لو سلّمنا جدلاً بأن المقصود هنا بالإبداع هو تجاوز كل ما هو مسبوق في مجالات البحث الفلسفي، أو قل كل ما هو منقول من فلسفات الآخرين، حقّ لنا أيضاً أن نسأل: هل الفلسفة الإسلامية قد تجاوزت حقاً حدود المنقول الفلسفي اليوناني؟ نحن هنا أمام سؤالين ونحتاج إلى الإجابة عن كل واحد منهما، فلنشرع في الجواب عن السؤال الأول الذي يتعلق بتجاوز الفلسفة لحدود المأصول التداولي أو الثقافي متحققة بالكونية الفلسفية.

أولاً: هل الفلسفة المعهودة قد تجاوزت حدود كل مأصول ثقافي؟

معلوم أن الدليل الأساسي الذي يدّعي المشتغلون بالفكر الإسلامي أنه يثبت تجاوز الفلسفة لحدود المأصول التداولي، هو أن الفلسفة تتوسل في طلب الحقيقة بالنظر العقلي، بوصفه مقاربة خالصة للوجود، ويعني هذا أن مفاهيمها تصورات مجردة، وتعريفاتها تحديدات ماهوية، وأدلتها براهين صورية. فلنورد الآن اعتراضاتنا على هذا الدليل الذي يقيم كونية الفلسفة على توسلها بالنظر العقلي.

الاعتراض الأول: إن النظر العقلي ليس رتبة واحدة لا ثاني لها، وإنما مراتب متفاوتة فيما بينها، حتى يكاد أدناها ينكر أعلاها. فهناك النظر العقلي الذي يقف عند الأسباب الظاهرة في الأشياء لا يتعداها إلى ما وراءها، وهناك أيضاً النظر العقلي، الذي يتطلع إلى أن يعرف ما انطوى تحت هذه الأسباب الظاهرة من القيم الأخلاقية والمعاني الروحية. وهناك النظر العقلي الذي يتعدى معرفة هذه القيم والمعاني إلى معرفة الوسائل الخفية وأسميها بالأسرار؛ التي توصّل إلى أن تتلذذ النفس بجمال هذه القيم والمعاني.

ويجوز أن تكون هنالك أنظار عقلية أسمى لا يعلمها إلا من خَبرها، كالنظر

---

(2) نقترح أن نشتق من الفعل: "أصُل" اسم المفعول" "المأصول" في مقابل "المنقول"، تجنباً للابتذال الذي وقع فيها استعمال لفظ "أصيل".

العقلي الذي يتوسَّل القيم الجمالية لتحصيل المعرفة، وشتان بين معرفةٍ وسيلتُها جمال المعاني اللطيفة، ومعرفة وسيلتها جلال المباني الكثيفة؛ فالأولى قَبَس من نور في القلب، والأخرى قَبَس من نار في اليد.

ولا يبدو أن الفكر الفلسفي ينزل رتبة عقلية واحدة بعينها، بل إنه يتقلب بين هذه المراتب المجملة في ثلاث عن قصد أو عن غير قصد، فتارة يكون أشبه بالعلم في التمسك بالأسباب الظاهرة؛ ومعلوم أن المعرفة الفلسفية قد احتوت في فترة من تاريخها العلوم كلها، حتى عُدّت بمنزلة المعرفة التي تبلغ نهاية العلمية، وتارة يكون هذا الفكر الفلسفي أشبه بالدين في التطلع إلى القيم الأخلاقية والمعاني الروحية، متولياً تأسيس المعارف الأخرى وتنظيم الحياة الفاضلة.

وتارة أخرى يكون هذا الفكر الفلسفي أشبه بالفن في التطلع إلى الأسرار الدقيقة التي ترقى بالإنسان من رتبة التخلُّق بالقيم والسلوك وفق قواعدها إلى رتبة التجمل بالمعاني وتذوق حلاوتها. وإذا كان الأمر كذلك لَزِمَ أن تتعدد الكونية الفلسفية بتعدد هذه الأنظار العقلية المتفاوتة، فيتقلب البحث الفلسفي بين طلب كونية الأسباب، وطلب كونية القيم والمعاني، وطلب كونية الأسرار. ولـمّا كانت هذه الكونيات الثلاث مجالاتها مختلفة، بل أجناسها مختلفة، فلا سبيل إلى أن نحكم على علاقتها بالمأصول الثقافي أو التداولي حكماً واحداً، فنزعم أنها كلها تقطع صلتها بهذا المأصول التداولي. وحتى لو فرضنا جدلاً أنها تقطع هذه الصلة فلا سبيل إلى أن نجزم بأنها تقطعها على نفس الشيء وبنفس القدر، لا سيما أن المأصول التداولي أو الثقافي هو نفسه أسباب وقيم ومعانٍ وأسرار ومعارف، لا بدّ أن يتداخل بعضها -على الأقل- مع الأسباب والقيم والمعاني والأسرار، التي يتعلق بها النظر العقلي، وينشئ منها الكونيات الثلاث المذكورة.

الاعتراض الثاني: إن المفهومات والتعريفات والاستدلالات في المجال الفلسفي لا تصفو أبداً، بل تكون دائماً مشوبة بأضدادها الثقافية؛ فالمفهوم

الفلسفي يشوبه ما أسميه بـ"التأثيل"؛[3] وهو أن المدلول الاصطلاحي يتأسس على المدلول اللغوي للاسم الذي وضع له، فيكون المفهوم الفلسفي أشبه بالمعنى منه بالتصوُّر، والتعريف الفلسفي يشوبه التمثيل؛ إذ إن المتفلسف لا ينفك يستخدم الأمثلة والشواهد في توضيح مضمون تعريفاته، حتى تقرر في الممارسة الفلسفية وجود نوع من التعريفات أطلق عليها التعريف بالمثال، فيكون التعريف الفلسفي أشبه بالتوصيف منه بالتحديد.

وأخيراً، فإنَّ الاستدلال الفلسفي يشوبه التخييل؛ ذلك أن المتفلسف لا يبرح يستعمل الاستعارات والمجازات، بل يستعمل القَصَص الخيالي -ويكفينا ديكارت فيما يسمى بالشيطان الماكر- في معرض أدلته العقلية على دعاويه، فيكون الدليل الفلسفي أشبه بالحجة منه بالبرهان.[4]

ولا يخفى أن المعاني اللغوية والأمثلة التوضيحية والاستعارات المجازية تؤخذ أساساً من المأصول الثقافي أو التداولي، فيلزم أن الممارسة الفلسفية لا بد أن تتوسل في مقاربتها لحقائق الوجود بأسباب من المأصول التداولي، وإلا فلا أقل من أن تحمل بعض أطره التي تنأى بها عن مقتضى المقاربة الخالصة التي تريد أن تقوم بها.

الاعتراض الثالث: إن المقاربة الخالصة للوجود اختزال شنيع لحقيقة جامعة؛ ذلك أن هذه المقاربة تسعى إلى أن تكون مقاربة تجريدية لحقيقة الوجود الجامعة، حتى زُعم أنه ليس في المعارف أكثر تغلغلاً في التجريد من المعرفة الفلسفية، فَعُدَّت بذلك عندهم أقدر من غيرها على إدارة الحقيقة. والحال أن التجريد إجراء اصطناعي يُخلّ بالتكامل الوجودي من جهات ثلاث على الأقل:

إحداها الإخلال بتكامل الموضوع الـمُدرَك؛ إذ إن التجريد ينتزع من الشيء

(3) لقد خصصنا كتاباً مستقلاً للتأثيل في مجال الفلسفة، وهو الجزء الثاني من فقه الفلسفة. والمراد بالتأثيل: وصل المدلول الاصطلاحي أو المفهومي الذي وقع للفظ الفلسفي بأسباب مدلوله اللغوي، وتوظيف هذه الأسباب الدلالية الأصلية في توسيع النظر حول هذا اللفظ.

(4) لم نُصدر بَعْدُ الكتابين الخاصين بالتمثيل والخييل في الفلسفة؛ وقد أجملنا مضمونهما في كتابنا: "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي"، انظر الفصل الثالث بعنوان: "كيف نقاوم أسطورة الفلسفة الخالصة؟".

الـمُدرَك جوانب مخصوصة يرفعها إلى رتبة الشيء نفسه، في حين أن هذا الشيء يشمل هذه الخصائص وغيرها، التي قد يوجد من بينها ما هو أدلّ على الشيء من هذه الخصائص المنتزعة، فضلاً عن أنه يتعذر انتزاع الوجود الذي هو تحقق الشيء في الخارج، ولا أدل على ذلك من تقلب الفلاسفة في تعريفاتهم للشيء الواحد.

أمّا الإخلال الثاني فهو الذي نسميه الإخلال بتكامل الذات الـمُدرِكة؛ إذ إن التجريد يحمل الفيلسوف على التفريق بين مَلَكاته وتغليب ملكته النظرية على الملكات الأخرى؛ والحال أن هذه الملكات تكون في الواقع متضافرة، بل متداخلة فيما بينها؛ لأن الأصل في الإنسان أنه يتعامل مع الأشياء من حوله بكل قدراته مجتمعة ومتعلقة ببعضها بعضاً، ولا يصير إلى التفريق بينها إلا بتكلّف.

والإخلال الثالث الذي يقع فيه هذا التجريد، هو الإخلال بتكامل الذات مع الموضوع؛ إذ إن التجريد يذهب في الفصل بين الذات والموضوع، أبعد من فصله بين العقل والمادة، بل أبعد من فصله بين الروح والجسد؛ ذلك أنه يجعل الفصل المطلق بين الذات والموضوع أساساً لإقامة المعرفة العلمية، في حين أن المادة يسكنها العقل، وهو، بالذات، أسبابها وقوانينها، سواء علمنا بها أم لم نعلم؛ وأن الجسم تسكنه الروح، وهي، بالذات، مبدأ حياته وسرّ كماله، فيلزم، من كل ما قلناه، أن المقارنة الخالصة للوجود تبني معرفتها بحقائقه على الإخلال بمبدأ التكامل بين عناصره؛ أشياء أو أحياء، وواضح أنه لا معرفة كونية بالمعنى الفلسفي نفسه مع وجود الإخلال بحقيقة الوجود الجامعة.

نخلص من هذا إلى أنه إذا ثبت أن النظر العقلي في المجال الفلسفي ينزل مراتب يكاد يُنكر بعضها بعضاً، فتتعدد كونياته بتعدد هذه المراتب؛ إذ ثبت، كذلك، أن مفهوماته وتعريفاته واستدلالاته لا تنفكّ تقترن بأضدادها المأخوذة من مجال تداول الفيلسوف، وثبت أيضاً أن فعله التجريدي يُخلّ بتكامل الوجود الذي تتغيّا الفلسفة إدراك حقيقته الجامعة، ظهر أن سعي الفلسفة إلى تجاوز حدود المأصول الثقافي لا يمكن أن يصل إلى مبتغاه في تحصيل الكونية الخالصة أو قل الكونية المجردة.

حتى لو فرضنا أن الفيلسوف يحصّن في ذهنه معاني كونية، فلا يمكن أن تكون كونيتها كونية مجردة؛ لأن استحضار هذه المعاني في ذهنه لا يتحقق إلا بوساطة اللسان الخاص الذي استفطن بنياته وقواعده. والراجح أن بنيات القواعد الخاصة المضمرة في نفسه تقف حائلاً بينه وبين الكونية المجردة. ولهذا فلا بدّ من أن نستبدل في المجال الفلسفي بهذه الكونية المجردة كونية أخرى تجعل النظر العقلي يتكثّر ويتنوَّع في كونيته ويزدوج بغيره من ملكات الإنسان الأخرى بتكاملٍ بينها، ويجعل ما كان من وسائله مشدوداً إلى الأفق التجريدي، موصولاً أيضاً بوسائله المشدودة إلى المأصول التداولي، ونُطلق على هذه الكونية التي تتوسل في تقرير حقائق عامة عن الوجود بالنظر العقلي المستند إلى المأصول التداولي، اسم الكونية المشخّصة.

إذن؛ فالفلسفة التداولية[5] إنما هي الفلسفة التي تجعل كونيتها كونية مشخَّصة لا مجرَّدة، هذا هو جوابنا عن السؤال الأول الذي طرحناه في جعل النظر العقلي هو الدليل على كونية الفلسفة.

ثانياً: هل ستتجاوز الفلسفة الإسلامية حدود المنقول اليوناني؟

وأمّا بالنسبة إلى جواب السؤال الثاني المتعلِّق بتجاوز الفلسفة الإسلامية حدود المنقول اليوناني متحققة بالإبداع؛ بمعنى: هل ستتجاوز الفلسفة الإسلامية حدود المنقول اليوناني؟ فمعلوم أن الدليل الأساسي الذي يقام على تجاوز الفلسفة الإسلامية حدود المنقول اليوناني، هو أن الفلسفة الإسلامية استأنفت عطاء الفكر الفلسفي متمثلاً في التمكن من الفلسفة اليونانية، وتجديد طاقتها بالقدر الذي جعلها تؤثِّر في الفكر الإنساني بصفة عامة، هذا هو الدليل العام الجامع للدعوى بأن الفلسفة الإسلامية تستأنف العطاء الفلسفي اليوناني.

---

(5) لئن كان وصف "التداول" المنسوب إلى الفلسفة هنا يفيد معنى "الممارسة الحية"، فإنه يبقى مستقلاً في استخدامه الفلسفي عن استخدامه العلمي في مبحث "التداوليات" الذي هو أحد فروع اللسانيات الحديثة، الذي يقابله في اللغة الإنجليزية مصطلح "Pragmatics"؛ ولولا أن غرضَنا هو إبراز الجانب العلمي الذي ينبغي أن تتأسس عليه الفلسفة الإسلامية، لاستخدمنا مصطلح "الفلسفة التأصيلية" بَدَل مصطلح "الفلسفة التداولية".

نورد اعتراضاتنا على هذه الدعوى فنقول: إن هذا الدليل المتعلِّق بالاعتراض الأول: (اختلاف تعامل الفلسفة الإسلامية مع المنقول اليوناني)، يفترض أن الفلسفة الإسلامية وحدة متجانسة؛ إذ يكون تعاملها مع مجموع المنقول اليوناني واحداً، وهذا غير صحيح؛ ذلك أن هذا التعامل اختلف باختلاف مجالات الفلسفة اليونانية، لا سيما وأن هذه الفلسفة كانت تتضمن مختلف المعاني والمعارف الإنسانية التي كان الإغريق على دراية بها، فمثلاً تعاونها مع الإلهيات اليونانية يختلف عن تعاملها مع المنطق اليوناني كما هو معلوم، بل قد يختلف هذا التعامل باختلاف الموضوعات داخل المجال الواحد، فمثلاً تعاونها مع مسألة تعدد الآلهة وتعدد العقول في المجال الإلهي غير تعاملها مع مسألة الجواهر والأعراض في هذا المجال نفسه، هذا عن الاعتراض الأول المتعلِّق بأن الفلسفة الإسلامية غير متجانسة.

أمّا الاعتراض الثاني: (نسبية النمط اليوناني في التفلسف)، فإنَّ هذا الدليل -الذي ذكرناه- يقرر أن الفلسفة لا توجد إلا على النمط اليوناني؛ إذ ينبغي لكل فلسفة أن تتوسل بنفس الاستدلالات التي توسل بها اليونان، وإلا فلا أقلَّ من أن تستعمل استدلالات تكون من جنسها، كما ينبغي لكل فلسفة أن تخوض في نفس الإشكالات التي خاضوا فيها، وإلا فلا أقلَّ من أن تعالج إشكالات تكون من جنسها. وهذا أيضاً لا يصح، وبيان ذلك أنه يجوز في العطاءات الفكرية الفلسفية غير اليونانية أن يوجد فيها من الاستدلالات والإشكالات الفلسفية ما يضاهي شأناً وغوراً ما نجده في الفكر اليوناني، ولو أنه لا يرد تحت اسم الفلسفة، بل قد يرد تحت أسماء وعناوين أخرى، قد تدعو إلى الشك في كونية المفهوم اليوناني للفلسفة.

ولا يقال إن شرط التفلسف هو استيفاء مقتضى العقل؛ لأننا نقول إن العقل -كما تقدم- مراتب متعددة متفاوتة، والوقوف عند المرتبة الدنيا منها -أي النظر في الأسباب الظاهرة- كما فعلت الفلسفة اليونانية، لا يُلزم غيرها ما دام ينزل رتبة في العقل أعلى، علماً بأن ما يتحقق من مقتضيات عقلية في رتبة يكون أَوْلى بالتحقق في الرتبة التي تعلوها. ويبدو أن الفكر الإسلامي واحد من هذه العطاءات التي انطوت على أدلة وأسئلة ذات صبغة فلسفية صريحة، ولم يعرف

الفكر اليوناني مثلها، أو لا يتسع تصوره الفلسفي بل صدره لها، ولكن جمود بعض متفلسفة الإسلام على الرتبة الأولى من النظر العقلي على شاكلة اليونان، حال دون تبيّن هذه الصبغة الفلسفية، والاستفادة منها في تنويع أشكال التفلسف.

والاعتراض الثالث: (عدم كفاية استئناف العطاء الفلسفي في وجود فلسفة إسلامية) لئن كان استئناف العطاء شرطاً ضرورياً في الإبداع الفلسفي، فإنه ليس شرطاً كافياً في إضفاء الصفة الإسلامية عليه، فيجوز أن يوجد استئناف العطاء الفلسفي ولا توجد إسلامية هذا العطاء كلاًّ أو جزءاً، ونبين ذلك من الوجوه الثلاثة الآتية:

الوجه الأول لوجود الاستئناف الفلسفي أو استئناف العطاء دون وجود الإسلامية، هو أن يكون العطاء الفلسفي المستأنف من جنس الموروث الفلسفي اليوناني؛ فالفلسفة الإسلامية بحسب بعض الدارسين لم تكن تكتفي بتكرار أسئلة الفلسفة اليونانية واسترجاع الأجوبة عنها، بل تناولت هذه الإشكالات فاتحة فيها آفاقاً غير مطروقة، أو آتية بحلول لها غير مسبوقة، أو رافعة لـمُعوِّصات غير محسوبة. ومفاد هذا أنهم ينسبون إليها بالإتيان بإبداعات فلسفية لكن على قانون اليونان.

ولا نزاع في أن ابن رشد خير مَن يمثّل هذا الاستئناف الـمُقلِّد، حتى لو جاء في فلسفته بما يكمّل آثار أرسطو، موضحاً ما غمض منها، ومجيباً عمّا طرح فيها، كل ذلك في أمانة بالغة بفكر هذا الفيلسوف اليوناني، حتى إن ابن رشد لم يكن يتردد في أن يمحو اجتهادات الذين تقدّموه من فلاسفة الإسلام ضمن هذا الفكر، على أساس –ويقول هذا– أنها تدخل في باب علم الكلام، أو غير متحرّج ضمن الأقوال السفسطائية.[6]

والوجه الثاني لوجود الاستئناف الفلسفي دون وجود الإسلامية، هو أن يُخضِعَ العطاءُ الفلسفي المستأنف، الموروثَ الإسلامي لمقتضيات الموروث الفلسفي اليوناني. فلا شك في أن إعجاب متفلسفة الإسلام بالإشكالات اليونانية

(6) نجد مثالاً على ذلك في تشنيع ابن رشد بالفرق الذي أقامه ابن سينا بين مفهوم "الموجود الواجب بذاته" ومفهوم "الموجود الواجب بغيره" الذي قصد به الوفاء بواحد من المقتضيات العقدية للمجتمع الديني.

جعلهم ينظرون إليها على أنها مثال يجب أن يحتذوا حذوه في صوغ الإشكالات الفلسفية الإسلامية، وأن يستمدوا منه معايير الحكم على مَن سواه، فيصوّبون ما صوّبه ويخطّئون ما خطّأه، كما فعلوا على سبيل المثال مع المقولات العشر التي هي في الأصل مستخرجة من طرق السؤال في اللسان اليوناني، فقاسوا عليها طرق السؤال في اللسان العربي، وحمَّلوها من المعاني ما قد لا يطيقه استعمال العرب، كي تتلاءم مع مقتضيات اللسان اليوناني، بل نسبوا النقص إلى الجملة الإسلامية العربية، لكونها لا تتضمن رابطة الوجود التي تطفح بها الجملة الاسمية اليونانية، والتي يدور عليها الفكر اليوناني في شقيه: المنطقي والميتافيزيقي.

والوجه الثالث لوجود الاستئناف دون وجود الإسلامية، هو أن يحرص العطاء الفلسفي المستأنف على حفظ الموروث اليوناني داخل الموروث الإسلامي، وهذا يعني أن تبقى الإشكالات اليونانية على صورتها الأصلية دون أدنى تصرف فيها، وتُضمَّ إلى الإشكالات الإسلامية ضَمَّ إيواء لا ضَمَّ احتواء، بناء على اعتقاد متفلسفة الإسلام أن هذين النوعين من الإشكالات الفلسفية متساويان أو متكاملان، أو متشابهان، أو مختلفان اختلاف التوسعة في الفكر لا اختلاف التعارض والتساقط. وظهر هذا في مجال الأخلاق بخاصة، كما حصل في التعامل مع الفضائل الأربع: الحكمة والعفة والشجاعة والعدل؛ إذ نجد الاستشكال الإسلامي لها مجتمعاً إلى الاستشكال اليوناني، كما لو أنه يكمّله أو يغذيه.

ومن خلال هذه الحالات الثلاث (المجانسة، والمواءمة، والمحافظة) يتضح أن استئناف العطاء الفلسفي الذي اتصفت به الفلسفة الإسلامية، لا يجعل هذه الفلسفة تخرج عن حدود المنقول اليوناني، ولو أنها جاءت بما يشبه الإبداع فيما خاضت فيه من الأدلة والأسئلة المنقولة؛ كلما أتى هذا الإبداع ضمن حدود هذا المنقول الفلسفي لا يتعداها، ولم يستند قط إلى المأصول الإسلامي، فقد كان إبداعها من جنس ما أسمّيه الإبداع المفصول؛ إذ إن المتفلسف المسلم استبدل مكان المأصول الإسلامي المنقول اليوناني، واجتهد في استدلالاته واستشكالاته ضمن ما يجتهد الفيلسوف اليوناني فيه من خلال مجاله التداولي.

والإبداع المفصول لا يسمى إبداعاً إلا من باب التجوّز، وإلا فهو تقليد صريح، ولهذا لا بدّ من أن نستبدل بهذه الإبداعية المجازية إبداعية حقيقية تتجاوز حدود المنقول اليوناني، وتجعل منطلقها ما ينطوي، في المأصول الإسلامي، من أسئلة وأدلة خاصة، مراعية في كل ما تنقله عن غيرها استيفاءه لمقتضيات هذا المأصول الإسلامي؛ ونُطلق على هذه الإبداعية الحقيقية اسم الإبداعية الموصولة. فالفلسفة الإسلامية المبدعة هي التي تجعل إبداعيتها مستندة إلى المأصول الإسلامي. ولـمَّا كان هذا المأصول نتاجاً للمجال التداولي الإسلامي كما أن المنقول نتاج لمجال التداول اليوناني، لَزِمَ أن تكون الفلسفة الإسلامية ذات الإبداع الموصول، هي الأخرى، فلسفة تداولية صريحة، وككل فلسفة تداولية ينبغي أن تكون الكونيةُ التي تتطلع إليها الفلسفة الإسلامية هي كونية مشخّصة لا كونية مجرَّدة.

إذن؛ ظهر لنا أنه بالنسبة إلى السؤال الأول أن الكونية الفلسفية هي كونية مشخصية وليست كونية مجردة، وبالنسبة إلى السؤال الثاني عن الفلسفة الإسلامية أنه كان هناك إبداع مفصول لا إبداع موصول. وإن هذه الفلسفة الإسلامية التي تتصف بهاتين الصفتين: كونيتها مشخصية، وإبداعها موصول، تورّث الاستقلال الفلسفي.

مقوّمات استقلال الفلسفة الإسلامية

ليس المقصود بالاستقلال الفلسفي ما أسميه الاعتزال الفلسفي؛ أي الانفراد بفلسفة لا تقول بما تقول به أي فلسفة أخرى في تباين كامل معها، وليس المقصود بهذا الاستقلال الانغلاق الفلسفي؛ أي الاعتقاد بأن فلسفة مخصوصة تستقل بمعرفة الحقيقة دون غيرها. وليس المقصود بالاستقلال الفلسفي أخيراً الانطواء الفلسفي؛ أي الاستغراق في فلسفة خاصة، مع نسيان عناصر الاشتراك بينها وبين غيرها وتجاهل إمكانات التفاعل معها، وإنما المقصود بالاستقلال الفلسفي، القدرة على حفظ المبادرة الخاصة في صنع الفكر الفلسفي استشكالاً واستدلالاً. وهذا يعني أنه لا استقلال في الفكر الفلسفي بغير تحصيل شرطين؛ أحدهما: أن ينتج هذا الفكر عن مبادرة فلسفية ولو توسل بعناصر سابقة. والثاني: أن يتسم بخصوصية

تداولية ولو تغيّا تحقيق الكونية. وإذا نحن تأملنا الفلسفة الإسلامية للإبداعية الموصولة في سياق هذا التعريف للاستقلال الفلسفي، تبين أن هذا التحصيل للإبداع الموصول يقوم على الوفاء بكلا الشرطين؛ بالشرط الأول لهذا الاستقلال وهو حفظ المبادرة الفلسفية. وتوضيح ذلك من الوجوه الآتية:

الوجه الأول: كيف يمكن لهذه الفلسفة المبدعة إبداعاً موصولاً أن تحفظ المبادرة، وتبقى لدى الفيلسوف دائماً المبادرة ولو تناول ما يسبق؟ إن الفيلسوف المسلم متى صان صلته بالمجال التداولي الخاص به، تزوَّد من القيم العقدية واللغوية والمعرفية التي تضمَّنها هذا المجال، ولا ينفك يتفاعل معها في حياته فيلسوفاً منتسباً إلى أمة الإسلام، ومن ثمَّ فإنَّ هذه القيم التداولية تسدّ مسدّ الإطار الخاص الذي يحيط بفعله الفكري من كل جانب، ويمدّه بحقائق تنزل منزلة الأصول الفلسفية المميزة لهذا المجال.

الوجه الثاني: أن الفيلسوف المسلم متى استند إلى الحقائق الفلسفية المأصولة، تخلَّص من الشعور بالقصور إزاء العطاء الفلسفي للآخرين، بل تخلَّص من الشعور بالضيق أو الحرج في الأخذ من عطائهم؛ نظراً إلى أن هذه الحقائق الفلسفية الأصلية تقوم مقام المعايير الأساسية التي يفصل بها، بين ما يجوز أخذه من هذا العطاء الأجنبي، وما يتعين تركه، وليس هذا فقط، بل يستطيع -أيضاً- بفضلها أن يعدِّل وجهة المنقول، أو يغيّر مضمونه بما يجعله أشبه بالمأصول.

الوجه الثالث: أن الفيلسوف المسلم متى جمع إلى الوعي بأصوله الفلسفية ملكة التصرف في المنقول على وفقها، تمكّن من أن يأتي بما لم يُسبق إليه من جهات ثلاث؛ إحداها أن يبني على هذه الأصول الفلسفية، أو على فروعها، ما نقله من حقائق الوجود عن الفلسفات الأخرى. والثانية: أن يفرّع على الحقائق إشكالات لم يكن يُتصوّر طرحها في مجالات تداولها الأصلية كالمجال اليوناني. والثالثة: أن يستنبط من ازدواج الحقائق المأصولة بالحقائق المنقولة حقائق أخرى مأصولة.

يبقى أن نُبيّن كيف أن تحصيل الفلسفة الإسلامية للكونية المشخَّصة يقوم على الوفاء بالشرط الثاني للاستقلال، وهو حفظ الخصوصية التداولية. وهذه

نقاط وعناصر في غاية الأهمية لمن يريد أن ينشئ فلسفة إسلامية تستحق وصفها بالإسلامية. وتتمثل هذه العناصر فيما يأتي:

العنصر الأول: حفظ الحقيقة العقدية، ولو أن الدين حقيقة كونية، بحيث لا نجد مجتمعاً بغير الدين، فإن كونية الدين الإسلامي اتخذت صورة خاصة، وتتجلى هذه الصورة في شيئين اثنين: أحدهما أن الدين الإسلامي ليس دين مجتمع مخصوص، وإنما دين العالم كله. والثاني هو أنه ليس دين مدّة زمنية مخصوصة، وإنما هو دين التاريخ البشري كله، منذ أن كان الإنسان ويبقى ببقائه،[7] فيتعين على الفيلسوف المسلم أن يبرز في فكره هذه الخصوصية العقدية للإسلام، التي تجعل منه ديناً مزدوج الكونية؛ كونية عالمية وكونية تاريخية، ينبغي أن يبني على هذه الخصوصية أسئلة وأدلة غير مسبوقة، بل أحكاماً وحقائق جديدة تعيد النظر في حقيقة الإنسان وكماله الأصلي ودوره التاريخي.

العنصر الثاني: حفظ الخصوصية التداولية، وهو ما أسميه حفظ الحقيقة الخبرية؛ ذلك أن عالَم الفيلسوف المسلم ليس عالماً واحداً متجانساً، يكفي في إدراك حقائقه التوسل بالنظر العقلي، وإنما عوالم متعددة ومتغايرة لا يقدر النظر العقلي المجرد بلوغها كلها أو الانتقال بينها، فيحتاج هذا الفيلسوف إلى أن يلقي السمع إلى هذه العوالم، حتى يعلم من أخبارها ما يكمّل أو يقوّم به نظره العقلي، حتى إذا كمُل هذا النظر واستقام، أمكنه التدبر في الخبر المسموع من هذه العوالم البعيدة؛ فكونية النظر العقلي في الفلسفة الإسلامية تتخذ شكلاً متميزاً، فهي من جهة كونية منفتحة؛ إذ إن هذا النظر يستعين بالسمع، حيث يبلغ النظر منتهاه، وهي من جهة ثانية كونية موسّعة؛ إذ إن هذا النظر بعد ازدواجه بالسمع يرتقي درجة ويتسع أفق إدراكه، فيعقل ما سمعه من العوالم الأخرى.

العنصر الثالث: حفظ الخصوصية، وهو ما أسميه الحقيقة العملية؛ ذلك أن القول في الممارسة الإسلامية ليس قولاً يقع في لحظتين متتاليتين؛ لحظة أولى يُنظر فيه، ثم بعد الفراغ من النظر فيه تأتي لحظة العمل به، بل إن اللحظتين

(7) لقد ورد ذكر "الإسلام" في القرآن بمعنيين: عام وخاص؛ فكل الأنبياء عليهم السلام مسلمون، لكن اختص النبي محمد، صلى الله عليه وسلم، من دونهم بتبليغ رسالة الإسلام في آخر طور من أطوار نزول الوحي.

متداخلتان، حتى إن القول الذي ليس تحته عمل لا يُعتبر. هذا إن لم يكن العمل أصلاً والقول فرعاً منه. فكلام المسلم في الألوهية ليس التفكر فيها فحسب، وإنما هو تذكُّر، والتذكُّر هو عمل التفكير الذي يصحبه مزيد الارتقاء في مراتب الإيمان، كما أن كلام المسلم في النبوة ليس تأملاً فيها فحسب، وإنما اقتداء فعلي بها يصحبه مزيد الاهتداء في السلوك، ثم إن العمل في الإسلام ليس فعلاً يحدده ظرف خارجي، وإنما يحدده أساساً القصد الداخلي، حتى إن الفعل الذي ليس تحته قصد لا يُعتبر، هذا إن لم يكن القصد أصلاً والفعل فرعاً منه، فلا يسع الفيلسوف المسلم -حينئذ- إلا أن ينظر في هذه الخصوصية للعمل الكسبي في الإسلام، التي تجعله عملاً مزدوج الكونية (كونية فعلية)؛ إذ كل الأقوال أفعالٌ، و(كونية قصدية)؛ لأن كل الأفعال قصود.

العنصر الرابع: حفظ الحقيقة اللغوية؛ ذلك أن لغة القرآن ليست لغة طبيعية مثل أية لغة إنسانية خاصة، وإنما هي لغة ذات كونية خاصة، وتتمثل هذه الكونية في أمرين؛ أحدهما أن الإله تكلم بها في عالم الملكوت، ومعلوم أنه لا كونية تعلو على كونية الألوهية المطلقة، والأمر الثاني أن الإنسان يتعبد بهذه اللغة في عالم الـمُلْك، ومعلوم أن العبادة لا تصح بغيرها، فتكون لغة للناس جميعاً في صلتهم بعالم الملكوت، فيتعين على الفيلسوف المسلم سواء أكان لسانه عربياً أو عجمياً، أن يتأمل هذه الخصوصية للسان القرآن التي تجعل منه لساناً ذا كونيتين؛ كونية ملكوتية وكونية مُلكية، مستثمراً لها في بلورة إشكالات واستدلالات ترقى بلغة الفلسفة من رتبة المعرفة النظرية إلى رتبة الحكمة الإلهية. وهكذا يتضح أن الخصوصية التي تورّث الاستقلال للفلسفة الإسلامية تقوم في ازدواج الكونية على مستويات أربعة: مستوى العقيدة الدينية؛ إذ إن الإسلام دين يعمّ مجتمع العالم كله، كما يعمّ التاريخ الإنساني كله. ومستوى النظر العقلي؛ إذ يغدو هذا النظر المتعلق بهذا العالم متصلاً بالسمع من العوالم الأخرى، كما يغدو متّسِعاً بفهم الخبر المسموع منها. ومستوى العمل الكسبي السلوكي؛ إذ إن الفعل يشمل كلَّ قول، كما يشمل القصدُ كلَّ فعل. ومستوى اللسان العربي؛ إذ ينطق هذا اللسان بكلام الإله في تنزُّهه المطلق، كما ينطق بكلام الإنسان في تعبُّده المخلَص.

وحاصل الكلام هو أنه لا سبيل للفلسفة إلى مجاوزة المأصول التداولي، ولا حظّ لها في الكونية المجردة؛ لأن هذا المأصول لا ينفك يؤثِّر في مفاهيمها وتحديداتها وبراهينها المجردة، بل ليس للفلسفة أصلاً أن تسعى إلى هذه المجاوزة؛ لأن الاستثمار المدروس لهذا المأصول يوسع آفاق استشكالاتها واستدلالاتها فيما لا توسِّعه هذه المجاوزة، هذا إن لم تضيّق هذه المجاوزة الآفاق وتحدّ من عطائها، كما يورّثها هذا الاستثمار المدروس كونية مشخَّصة، لا أنسبَ منها لواقع اختلاف الثقافات واللغات الإنسانية. والفلسفة الإسلامية هي الأخرى لم تستطع أن تتجاوز المنقول الفلسفي اليوناني، ولم يكن لها حظّ في الإبداع المأصول؛ لأن عطاءها ظل يجانس هذا المنقول، أو يحافظ عليه، أو يتلاءم معه؛ فلم يتجاوز قط في التعامل معه رتبة الإبداع المفصول.

وليس من طريق استقلال الفلسفة الإسلامية عن كل منقول إلا طريق الجمع بين مقتضى الإبداع الموصول، ومقتضى الكونية المشخَّصة، فحينئذ يلزم فلاسفة الإسلام أن يقيموا إنتاجهم الفكري على معطيات المجال التداولي الإسلامي، مجتهدين في استمداد الفلسفات الإسلامية منه، وعَرْضِ الإشكالات المنقولة عليه، كما يلزمهم أن يستثمروا في تطلعهم إضفاء الكونيةَ على أسئلتهم وأدلتهم، خصوصيةَ تعامل هذا المجال التداولي مع العقيدة الدينية والخبر السمعي، وكذا العمل الكسبي واللسان العربي.

فمن دون استثمار الفلاسفة لهذه المقومات الأربعة، فإن جهودهم لتحرير الفلسفة الإسلامية من سلطان المنقول ستذهب سُدىً، وإذا كان هذا حال جهودهم مع استقلال هذه الفلسفة، فما الظن بسعيهم إلى إضفاء الصبغة الإسلامية عليها. ألم يأن للذين أحبُّوا الفلسفة بقلوب غير قلوبهم أن يتبينوا أن حبهم لها إن لم يُصِب عقولهم بالسُّقم أصابها بالعقم! فمتى، إذن، نفكر بالقلوب التي لنا وليست لغيرنا حتى نرى العقول التي فينا تُبدع من أجلنا، ومن أجل الناس جميعاً، فلسفةً سليمة لا سُقم في أساسها، وفلسفة مُنتجَة لا عُقم في أفقها!

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته